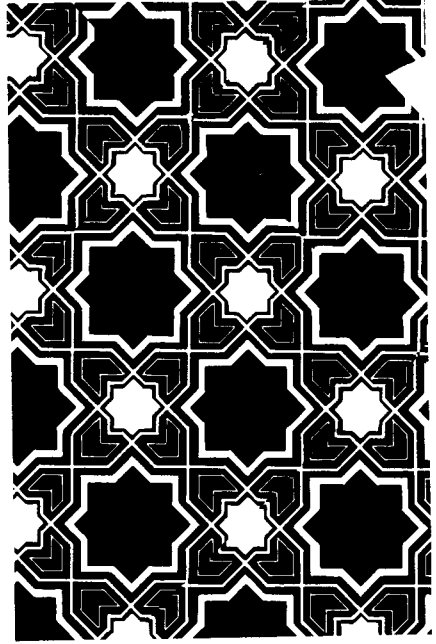


تعليل
الأحكام الشرعية
واختلاف
العلماء فيه
وحقيقة موقف
الحنابلة منه



وأثر ذلك في حجية القياس

بقلم الدكتور طه جابر عارف عن العالمين

التعليل لغة :

«العِلَّة» - بالكسر - : معنى يحلُّ بالمحلِّ فيتغيَّر به حال المحلِّ ، ومنه سمي المرض «علة» .
و«العِلَّة» : الحَدَثُ يشغل صاحبه عن وجهه : كَأَنَّ تلك «العلة» قد صارت شغلاً
ثانياً منعه عن شغله الأول .

و«المعلِّلُ» : دافع جائي الضرائب بالمعلِّل .

و«التعلُّة والعُلالة» : ما يُتعلَّل به .

و«علَّله تعليلًا» : لَهَا به .

و«هذا عِلَّةٌ لهذا» - أي: سبب^(١).
و«اعتلَّ»: إذا تمسك بحجة^(٢). ذكر معناه الفارابي.
و«أعلَّه»: جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء، واعتلاتهم^(٣).

* * *

التعليل اصطلاحاً:

من الواضح أنَّ التعليل كان ظاهراً بيناً في الكثير من آيات القرآن العظيم، كما هو ظاهر كذلك في أحاديث كثيرة فإله - سبحانه وتعالى يقول - معللاً إيجاد العباد: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤). ويعلل إرسال الرسل بقوله: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٥). وعلل تشريع القصاص بحفظ النفوس: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(٦).

وعلل بعض التشريعات الخاصة كتعليل أمر الله لرسوله بالزواج من زينب بقوله: ﴿لَكَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾^(٧) وغير ذلك كثير. كما علل رسول الله - ﷺ - أموراً كثيرة صراحة وإيماء - فمنها قوله عليه الصلاة والسلام: (كنت قد نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافقة، فكلوا وادخروا)^(٨). ونحو قوله: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)^(٩).

(١) انظر اللسان مادة: «علل» - (٤٩٥/١٣)، وما بعدها مصورة عن الأميرية، والتاج: «علل» - (٣٣/٨).

مصورة دار الحياة عنها أيضاً، ومختار الصحاح: (٤٥١) ط الأميرية الثانية.

(٢) و(٣) المصباح المنير مادة «علل»: (٥٨٣) ط. الأميرية السادسة.

(٤) سورة الذاريات، آية (٥٦).

(٥) سورة النساء، من آية (١٦٥).

(٦) سورة المائدة، من الآية (٣٢).

(٧) سورة الأحزاب، من الآية (٣٧).

(٨) حديث صحيح رواه الترمذي. على ما في الجامع الصغير: (١٦٢/٢).

(٩) حديث صحيح ورد من طرق عدة، وبألفاظ متعددة أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه،

على ما في الجامع الصغير: (٢٢٣/٢).

ولقد أدرك أصحاب رسول الله - ﷺ - ذلك فساروا عليه، ونهجوا نهجه، والمتتبع لاجتهادات الصحابة، وطرائق استنباطهم. يلاحظ - بوضوح - بناءهم معظم ما قالوا به على التعليل بالمصلحة، أو سد الذرائع، ودفع المفاسد، وتوقف العمل بالحكم لزوال علته^(١).

الخلاف في التعليل :

مع كل ما تقدم فإن شيوع كلمة «التعليل» وظهورها كمصطلح أصولي لم يظهر بشكل واضح إلا في عصر التمدد الفقهي، وقد كان لمباحث الإمام الشافعي الأصولية، والضوابط - التي تولى إيضاحها ونقده للتوسع في استعمال الرأي - أثرها في دفع العلماء إلى البحث في التعليل، والنظر في ماهيته، والعمل على ضبط قواعده وتحديد مسالكه وطرائقه.

وقد تأثرت مذاهب الأصوليين في «التعليل» إلى حد كبير بمذاهبهم الكلامية: فالذين ساغ في مذاهبهم الكلامية «تعليل» أفعال الله - تعالى - وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يحدسه - كان «للتعليل» - في نظرهم مفهوم ينسجم مع هذا المذهب. والذين رأوا أن القول «بالتعليل» - هو نفسه القول «بالغرض» الذي ينافي التوحيد وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفاً آخر. يتفق مع مذهبهم هذا^(٢).

والمذاهب الكبرى في «التعليل» هي:

مذهب المعتزلة:

والمعتزلة يرون: أن لكل معلول علّة مؤثرة بذاتها: أنني وجدت أنتجت شيئاً مشابهاً دون حاجة إلى شيء آخر: فالعلة - عندهم - وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل،

(١) واجتهادات سيدنا عمر - رضي الله عنه - في إيقاف دفع خمس الخمس لآل البيت، وعدم توزيع سواد العراق على الفاتحين، وإنفاذ طلاق الثلاث وغيرها مثال واضح على ذلك. وانظر تعليل الأحكام: (٣٥ - ٧١) مطبعة الأزهر (١٩٤٩م)، وأصول الفقه ليعقوب الباقين (٥٩٦).

(٢) وهذا بناء على أن ظهور قواعد علم «الكلام» وتدوينها سابق لظهور قواعد علم «أصول الفقه» وتدوينه، ولكن كثيراً من الباحثين يميلون إلى أن ظهور قواعد «أصول الفقه» كان أسبق بكثير من ظهور قواعد «علم الكلام» فانظر «مناهج البحث» ٥٣.

ويعبر عنه تارة «بالمؤثر» وتارة «بالموجب».

وهذا بناء على مذهبهم الكلامي وقولهم «بالحسن والقبح العقليين» و«وجوب الأصلح».

مذهب الأشاعرة :

مذهب الأشاعرة أن لا موجد لشيء - على الحقيقة - إلا واجب الوجود لذاته، والأسباب مُعِدَّاتٌ لقبول الوجود، لا محدثات والفعل يستند وجوده إلى القدرة - التي تنتهي إلى مسبب الأسباب، فهو سبحانه الخالق للعلّة وأثرها معاً، لا يشاركه في الخلق غيره، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق - كلهم - الجنة : لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار: لم يكن جوراً. والواجبات كلها سمعيّة، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضيه^(١)، ولذلك فإن جمهورهم على أن العلل العقلية غير مؤثرة إلا على معنى جريان سنة الله - تعالى - بخلق آثارها عقبها، وأما العلل الشرعية - فهي مجرد أمارات لإيجاب الله - تعالى - الأحكام عندها.

وهم لا ينكرون أن الله - تعالى - قد أناط المصالح بها تفضلاً منه وإحساناً، ولكنهم يقولون: لو شاء لجعل المصلحة في ضد ذلك، وأن له - سبحانه - أن ينيطها بهذا الحكم، أو سواه ولو لم يفعل لم يكن ذلك عبثاً.

وذلك تخلصاً من مخالفة ما يذهبون إليه من منع تأثير الحادث بالقديم، والعلّة حادثة والحكم قديم: فلا يجوز تعليل القديم بالحادث، فأفعاله - تعالى - لا تُعلّل بالأغراض، والأحكام لا تتبع الحكم والمصالح - وإن كانت هذه الحكم والمصالح من ثمراتها ولكنها ليست غائية لها:

وكل الآيات الكريمة - التي جاء التعليل فيها صريحاً يؤولونها بهذا - أي: أن ما علل به ليس غرضاً ولا علة غائية، ولكنه يشتمل عليه الحكم فقط^(٢).

أو أنه من قبيل الاستعارة التبعية تشبيهاً لها بالأغراض والبواعث^(٣). ولذلك فقد

(١) انظر الملل: (١٦٢/١) وما بعدها، ط. الأزهر.

(٢) انظر حاشية العطار على جمع الجوامع: (٢٧٤/٢).

(٣) المرجع نفسه.

صرح جمهورهم: «بأنه لا يجوز التعليل مطلقاً»^(١).

مذهب الماتريدية:

يرى الماتريدية: أن أفعال الله - تعالى - معللة بمصالح العباد، ويخالفون المعتزلة بأن الأصلح غير واجب عليه تعالى - وإنما هو التفضل منه جل شأنه والإحسان^(٢). ويشددون النكير على من لا يقولون بذلك، يقول صاحب التلويح: (وما أبعد من الحق قول من قال: إنها غير معللة بها، فإن بعثة الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة. وقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله﴾^(٤)، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا.

وأيضاً: لو لم يفعل لغرض - أصلاً -: يلزم العبث^(٥).

— ويرد حجة المانعين للتعليل تنزيهاً له - سبحانه - عن الغرض بأن الغرض عائد إلى العبد لتحقيق نفعه، أو لدفع الضرعه، ولذلك فإن المحذور الذي يخافون الوقوع به من القول بالتعليل غير وارد: فالعبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جل شأنه^(٦). وذلك لإجماع العقلاء على أن ما عدا الواجب - جل شأنه - لا يصلح أن يكون مصدراً لآثار البرهان القطعي الدال على ذلك، فتوقف التأثير في المعلولات على العلة شرعية كانت أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه، فنفعه تعليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم^(٧).

مذهب الحنابلة:

لم نعثر على كلام صريح في التعليل للإمام أحمد - رحمه الله - وأما أتباعه فقد

(١) انظر أم البراهين في العقائد للسوسي ص (٥) ضمن مجموع مهات المتون ط. الحلبي الرابعة.

(٢) التوضيح: (٣٧٤/٢).

(٣) سبقت.

(٤) سورة البينة، من الآية (٥).

(٥) التوضيح: (٣٧٤/٢).

(٦) المرجع السابق.

(٧) سلم الوصول: (٥٥/٣).

اختلفوا في هذا، وتعددت أقوالهم:

فالقاضي أبو يعلى يقول: «ولا يجوز أن يفعل الله - سبحانه - الشيء لغرض ولا لداع: خلافاً للقدرية والبراهمة والثنوية وأهل التناسخ وغيرهم من طوائف البدع. والدليل عليه: أن الأغراض والعلل لا تجوز إلا على من جازت عليه المضار والمنافع، ويكون محتاجاً^(١)».

وفي المسودة رد قوله: «... قد أطلق غير واحد - من أصحابنا - القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع: أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء.

ثم قال: وهذا الكلام ليس بصحيح على الإطلاق، والكلام في حقيقة العلل الشرعية فيه طول: ذكر ابن عقيل وغيره: أنها وإن كانت أمارات فإنها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد وليست من جنس الأمارات العاطلة الساذجة العاطلة عن الإيجاب^(٢).

أما «العلل العقلية» - فقد قالوا فيها: القياس العقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع.

وبهذا قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين، من أهل الإثبات ... وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر - فيما ذكره ابن عقيل: إلى أن حجج العقول باطلة، والنظر فيها حرام، والتقليد واجب.

وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول^(٣).

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية - فإنه يجعل القول بالتعليل مظهراً من مظاهر التوحيد الهامة، وذلك أثناء كلامه عن التعليل بأكثر من علة، حيث أشار إلى وجوب تظافر العلل وعدم جواز استقلال علة واحدة بالتأثير، إذ إن الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، فيقول رحمه الله: «لا يكون في العالم شيء بالفعل موجود عن بعض الأسباب

(١) انظر المعتمد في أصول الدين: (٢٧٧).

(٢) انظر المسودة: (٣٨٥).

(٣) انظر المسودة: (٣٦٥).

إلا يشاركه سبب آخر له ، فيكون - وإن سمي علة - مقضية سببية ، لا علة تامة ، ويكون كل منهما شرطاً للآخر.

كما أنه ليس في العالم سبب إلا وله مانع يمنع في الفعل ، فكل ما في المخلوق مما يسمى علة أو سبباً أو قادراً أو فاعلاً أو مؤثراً فله شريك هو له كالشرط ، وله معارض هو له مانع وضد ، وقد قال سبحانه : ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين ﴾ ، والزوج يراد به التظير المماثل ، وال ضد المخالف وهذا كثير ، فما من مخلوق إلا له شريك وند ، والرب - سبحانه - وحده هو الذي لا شريك له ولا ند ولا مثل ، ولهذا لا يستحق غيره أن يسمى خالقاً ولا رباً مطلقاً ونحو ذلك ، لأن ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع وليس ذلك إلا لله وحده^(١).

ويستطرد قائلاً : (.. ولا يكون في المخلوق علة إلا ما كان مركباً من أمرين فصاعداً ، فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه علة : فضلاً عن أن يقال : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، بل لا يصدر من المخلوق شيء إلا عن اثنين فصاعداً).

وأما الواحد الذي يفعل - وحده - فليس إلا الله ، فكما أن الوجدانية واجبة له ، لازمة له فالمشاركة واجبة للمخلوق لازمة له والوجدانية مستلزمة للكمال ، والاشتراك مستلزم للنقصان^(٢).

فأنت ترى أنه - رحمه الله - قد اعتبر - بكل وضوح - التعليل من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها.

ويشير شيخ الإسلام إلى أن الإمام أحمد يأخذ بالتعليل مسترشداً بما نقل عنه - رحمه الله - في بعض ما يغلط تحريمه - من قوله : (هذا كلحم خنزير ميت)^(٣).

كما نقل ابن القاسم عنه - رحمه الله - : أنه ذهب إلى أنه لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً : قياساً على الذهب والفضة ، وهذا ظاهر في أنه - عليه الرحمة - قد علل تحريم

(١) الفتاوى : (١٨٢/٢٠).

(٢) الفتاوى : (١٧٥/٢٥).

(٣) الفتاوى : (١٧٥/٢٥).

الربا في النقيدين، ثم قاس عليهما الحديد والرصاص^(١).

وشيوخ الإسلام ابن تيمية لا يرى حرجاً باعتبار العلة مؤثراً وباعثاً وداعياً - فيقول: (إن المؤثر الواحد سواء كان فاعلاً بإرادة واختيار أو طبع، أو كان داعياً إلى الفعل، وباعثاً عليه - متى كان له شريك في فعله وتأثيره كان معاوناً ومظاهراً له)^(٢).

ويقول - أيضاً -: (إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم - فليُنظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة - فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع: أن الشرع يحرمه، لا سيما إذا كان مفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله).

ويقول ابن القيم: (فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها).

فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل^(٣).

ومن طرائف تعليقات شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: (مررت أنا وبعض أصحابي - في زمن التتار بقوم - منهم - يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهؤلاء يصددهم الخمر عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال فدعهم)^(٤).

وقد نص أحمد وإسحاق والأوزاعي وغيرهم: على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وملاحظة التعليل في هذا ظاهرة.

الخلاصة :

جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم ذهبوا: إلى أن أحكام الشرع

(١) المسودة: (٣٦٧).

(٢) الفتاوي: (١٧٥/٢٥).

(٣) إعلام الموقعين: (٣/٣) ط. دار الجيل.

(٤) المصدر السابق: (٥/٣).

معللة يجلب المصالح للعبد دنيوية أو أخروية، ودرء المفسد عنه بكل أنواعها، وسواء منها ما كان معقول المعنى، وما لم يكن كذلك، ولم يخالف في هذا إلا بعض الظاهرية. ولا نزاع بين القائلين بالقياس في تعليل كل ما يجري فيه القياس، ذلك: لأن العلة ركن من أركان القياس - عند الأكثرين، وأعظم أركانه لدى الجمهور بل عدها بعضهم ركن القياس الوحيد، وما عداها - من الأركان - ليس إلا شروطاً لها^(١). كما اتضح أن الإمام أحمد وأصحابه مع الجمهور في القول في تعليل الأحكام، وملاحظة كل ما يمكن للعقل البشري أن يلاحظه أو يصل إليه - من وجوه العلل والحكم والمصالح العائدة للعباد في أحكام الشارع الحكيم. والإمام أحمد لا يعتبر العلة حين تصادم نصاً أو تخرج عليه، فإنه يرى فيها في هذه الحالة علة غير معتبرة، وأن المستدل قد يكون أخطأ العلة فعليه مواصلة البحث والاستمرار في الجهد.

أقسام القياس والمقبول منها والمردود لدى الحنابلة

ينقسم القياس باعتبار تبادر الذهن إليه بلا تأمل، وعدم تبادره إليه إلا بالتأمل إلى قسمين:

١ - جلي، أو في معنى الأصل.

٢ - خفي.

« فالجلي » أو القياس في معنى الأصل - هو: ما قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع.

مثاله: قياس الأمة على العبد، فإن الفارق - بينهما - وهو: الذكورة والأنوثة - مقطوع بنفي تأثيره، لأن الشارع لم يفرق في أحكام العتق بين الذكر والأنثى.

ونحوه قياس الضرب على التأفيف عند القائلين بأنه من قبيل القياس.

وقياس البول في إناء، ثم صبه في الماء الراكد، على البول بشكل مباشر.

(١) التلويح: (٣٥٣/٢).

وأما «القياس الحنفى» فهو: ما لم يقطع فيه بنى الفارق بين الأصل والفرع بأن يكون نفي الفارق مظنوناً.

مثاله: قياس النبذ على الخمر في الحرمة، لأنه لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة، ولذلك اختلفوا في تحريم النبذ.

ومثله قياس القتل بالمثل على القتل بالحدد بجامع القتل العمدة العدوان ليثبت وجوب القصاص في المثل كما وجب في المحدد، فإن الفارق - بينهما - هو: كون أحدهما مثقلاً والآخر محدداً لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع، بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً. ولذلك ذهب أبو حنيفة - رحمه الله - إلى أنه لا يجب القصاص في القتل بالمثل^(١).

والقياس الحنفى لا يشمل إلا نوعاً واحداً - هو: قياس الأذى، وينقسم القياس - من حيث القطع والظن إلى قسمين:

١ - قياس مقطوع به - وهو: ما قطع فيه بعلة الحكم في الأصل، وبوجودها في الفرع - كقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء، وقياس إحراق مال اليتيم على أكله في الحرمة بجامع الإتلاف عليه، وكقياس الأمة على العبد في سرابة العتق. وعلى هذا فإن القياس القطعي يشمل الأولوي والمساوي الآتي ذكرهما، ويأنيها.

٢ - قياس ظني - وهو: ما لم يقطع فيه بالأمرين معاً: بأن يقطع بأحدهما دون الآخر، أو بأن يكون كل منهما مظنوناً، كقياس التفاح أو السفرجل على البر بجامع الطعم في كل منهما لثبوت فيه حرمة التفاضل، كما ثبتت في البر: فالعلة في البر لم يقطع بأنها الطعم لوجود احتمالات أخرى كالكيل والادخار والاقتيات.

وينقسم من حيث التساوي بين الفرع والأصل في قوة الجامع في كل منهما، ومن ثم في مناسبة الحكم لكل منهما إلى:

(١) ذهب رحمه الله إلى ذلك وحده، أما صاحبه أبو يوسف ومحمد فقد ذهبا إلى وجوب القصاص به. راجع المبسوط: (١٢٢/٢٦) وشرح فتح القدير: (٢٦٧/٨).

١ - قياس أولى أو أولوي - وهو ما كان الفرع فيه أولى من الأصل بالحكم كالضرب والتأفيف.

٢ - وقياس مساو: كقياس الأمة على العبد في سرية العتق.

٣ - وقياس أدنى كقياس التفاح على البر بجامع الطعم في كل منهما، ووجه الأدونية: أن التحريم ثابت في البر سواء قلنا إن العلة في التحريم - هي الطعم أو الكيل أو الاقتيات والادخار لوجود هذه الأوصاف كلها فيه. أما الفرع - وهو التفاح - فإن الحرمة فيه إنما تثبت إذا قيس على البر بجامع الطعم فقط، فإذا قيل بأن العلة في البر غير الطعم فإن قياس التفاح عليه لا يصح. وانقسام القياس إلى الأقسام التي ذكرناها - أمر متفق عليه بين القائلين بالقياس^(١).

أقسام القياس باعتبار العلة

للعلة أحوال بحسب ترتب الأحكام عليها: فهناك حكم يحصل بحصول العلة يقيناً، وهناك ما يحصل عقبا ظناً وهناك ما يشك بحصوله عقبا، وهناك علة يتوهم حصول الحكم عقبا.

وبحسب أحوال العلة يكون القياس، وقد تقدم ذكر بعض الأقسام من حيثيات مختلفة، والآن نقسمه من حيث الجمع بنفس العلة أو غيرها. قسم الأصوليون القياس - من هذه الحيثية - إلى أقسام ستة:

الأول: «قياس العلة»، وهو ما صرح فيه بالعلة، وجمع بين الفرع والأصل بها، كأن يقال: «يحرم النبذ كالخمر بعلة الإسكار»، «ويسري عتق الشقص في الأمة كسريانه في العبد بجامع الرق»، «ويجب القصاص بالقتل بالمثل كما يجب بالقتل بالحدد بعلة القتل العمد العدوان في كل منهما».

(١) انظر المحصول: (١٧٤/٢ق/٢)، والحاصل: (٧٨٥)، وشرحي المنهاج للأسنوي وابن السبكي: (١٨/٣)، وشرح جمع الجوامع: (٣٣٩/٢)، وشرح مختصر ابن الحاجب: (٢٤٧/٢)، ولمعرفة موقف الحنابلة من بعض هذه التقسيمات راجع المسودة: (٣٨٧ - ٣٨٨)، وأحكام الآمدي: (٣/٤)، ومذكرة الشقيطي في إيضاح روضة الناظر: (٢٧١).

الثاني: «قياس الدلالة»، وهو: قياس يجمع فيه بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة. ففي هذا النوع من القياس لا تذكر العلة صراحة، بل يجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع لا يكون علة للحكم، لا في نفس الأمر، ولا في نظر المجتهد، لأنه إما ملزوم العلة أو أثرها أو حكمها فأما الجمع بملزوم العلة - فكالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة المشتدة المطربة، كأن يقال: «النبيذ ذو رائحة شديدة مطربة كالخمر: فيحرم» فالعلة هي «الإسكار»، ولكن الرائحة المشتدة ملزوم للإسكار، ومثال الجمع بأثر العلة: إلحاق القتل بالمثلث بالقتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع «الإثم» في كل منهما: كأن يقال: «القاتل بالمثلث آثم كالقاتل بالمحدد، فيجب عليه القصاص». فالإثم أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان.

ومثال الجمع بحكم العلة: الحكم بحياة شعر المرأة قياساً على سائر شعر بدنهن بجامع حله بالنكاح، وحرمة بالطلاق.

وكقولهم يجوز رهن المشاع قياساً على جواز بيعه بجامع جواز البيع. وتقول الشافعية والحنابلة بوجوب الزكاة في مال الصبي قياساً على مال البالغ بجامع أنه مال نامٍ.

الثالث: «قياس المعنى»، أو «القياس الذي في معنى الأصل»، وهو: أن يجمع بين الفرع والأصل بنفي الفارق بينهما. وهذا عند من يسميه قياساً كالإمام الشافعي^(١) وإلا فالكثرون يسمونه بتنقيح المناط.^(٢)

الرابع: «قياس الشبه»، وقد اختلفوا في تفسيره، كما اختلفوا في حجتيه. ففسره القاضي أبو يعلى: بأنه القياس الخفي،^(٣) وقال في موضع آخر: إنه المتردد بين أصليين^(٤)، وهو نفس التفسير المنقول عن الإمام أبي يوسف - صاحب أبي حنيفة^(٥).

(١) انظر الرسالة.

(٢) انظر روضة الناظر.

(٣) المسودة (٣٧٤).

(٤) المرجع نفسه (٣٧٥).

(٥) انظر روضة الناظر (٣١٢).

وعرفه القاضي الباقلاني : بأنه الوصف الذي لا يناسب الحكم بذاته ، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته ^(١) .

وأما الإمام الشافعي - فقد سمي هذا النوع من القياس بقياس «غلبة الأشباه» فقال : «القياس من وجهين : أحدهما : أن يكون الشيء في معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه .

وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولها وأكثرها شهاً فيه ، وقد يختلف القايسون في هذا» ^(٢) .

تعريف القياس لغة واصطلاحاً

تعريفه لغة:

قياس : من جموع «قوس» .

كذلك - هو مصدر لـ «قاس» كالقيس ، ولكنه أكثر دوراناً على الألسنة منه .

وقد استعمل - في اللغة - في معان متعددة منها :

١ - «التقدير» ، يقال : «قست الشيء بالشيء» أي : قدرته به ، و«قايسـت بين الأمرين» أي : قدرت بينهما .

٢ - ويطلق على «التسوية» بنوعها : الحسي - كأن يقال : «قست النعل بالنعل» - أي : ساويتها بها .

والمعنوي كقولهم : «فلان لا يقاس بفلان» - أي : لا يساوى به ، وكقول الشاعر :

خف يا كريم على عرض يـدنهـ

مقال كل سفيه لا يقاس بكـا

٣ - ويطلق على استعمال المقدار - أي : طلب معرفة مقدار الشيء ، ومنه قول الشاعر :

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت

(١) انظر المحصول : ٢/٢٧٧ .

(٢) انظر الرسالة : (١٣٣٤) .

وقولهم: «مقياس النيل».

٤ - وتأني بمعنى «الاقتداء والتأسي»، يقال: فلان يقتاس بفلان» أي: يقتدي به، ويأتسي بفعاله. و«يقايس فلاناً» أي: يجاربه..

٥ - وذكر بعضهم: أنه يرد بمعنى المائلة، وأنه مأخوذ منها - يقال: «هذا قياس هذا» - أي: مثله، وهي لازمة للتسوية، إذ يلزم من التسوية المشابهة.

٦ - كما يتضمن معنى «الإصابة»، حيث يقال: «قست الهدف» إذا أصبته.

وهناك استعمالات أخرى لهذه الكلمة، وجل هذه الاستعمالات يرجع بشكل أو بآخر إلى المعاني الثلاث الأولى^(١).

* * *

في أي هذه المعاني استعمل اللفظ - على سبيل الحقيقة - وفي أيها استخدم على سبيل المجاز؟

اختلف أهل اللغة والأصول - في أي المعاني المذكورة استعمل - على سبيل الحقيقة، وفي أيها استعمل على سبيل المجاز على أقوال:

١ - فذهب بعضهم: إلى أنه مشترك لفظي بين المعاني الثلاث الأولى.

٢ - وذهب آخرون: إلى أنه حقيقة في التقدير مجاز في غيره، بما فيها التسوية - التي هي لازمة من لوازمه.

٣ - وذهب البعض: إلى أنه مشترك معنوي بين التقدير والتسوية، فهو - وإن كان مجازاً في المعنى الثاني - في البداية - ولكنه تحول إلى حقيقة عرفية بعد ذلك فيه، فيكون اللفظ حقيقة في التقدير، وللتقدير معنى كلي تحته فردان - هما:

استعلام القدر.

والتسوية في المقدار حسية كانت أو معنوية.

(١) راجع: الصحاح والتاج، والمختار، والمصباح مادة «قاس» ولسان العرب المادة ذاتها.

تعديته:

ويعدى بـ«الباء» وبـ«على» والجاري على السنة الفقهاء والأصوليين تعديته بـ«على»،
وأما تعديته بـ«إلى»، كما في قول المتنبي:

بمن أضرب الأمثال أم من أقيسه
إليك وأهل الدهر دونك والدهر
فذلك لتضمينه معنى الضم والجمع، كما قاله الواحدي وغيره من شراح ديوانه^(١).

أي المعاني أقرب إلى المعنى الاصطلاحي؟

لقد تبين لنا أن «التسوية» من أهم المعاني التي تراد من لفظ «القياس» وقد لاحظ الأصوليون هذا المعنى عند تعريفهم للقياس المطلوب، ولذلك عرفوه بالمساواة الخاصة، أو بما يتضمن هذه المساواة، ويشتمل عليها - كما ستعرفه عند عرض التعاريف الاصطلاحية للقياس.

حقيقة القياس عند الأصوليين:

اختلفت عبارات الأصوليين - في تعريف القياس وبيان حقيقته. فقال بعضهم:

- هو: «مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم».
- وقيل: «تقدير للفرع بالأصل في الحكم والعلة».
- وقيل: «تشبيه الفرع بالأصل في علة حكمه».
- وقيل: «بذل المجتهد الجهد في استخراج الحق».
- وقيل: «حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه لعله مشتركة».
- وقيل: «إثبات لحكم الأصل للفرع مع تشريك».
- وقيل: «تسوية الفرع بالأصل في العلة والحكم».
- وقيل: «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت».

(١) راجع شرح ديوان المتنبي.

- والذي اختاره الآمدي وابن الحاجب - هو: «مساواة فرع لأصل في علة حكمه»^(١).
- وعرفه البيضاوي: بأنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت^(٢).
- وقال الإمام الرازي: أسدّ ما قيل - في هذا الباب - تلخيصاً وجهان: الأول: ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين - منا: - أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما - من حكم أو صفة، أو نفيها عنه^(٣).
- وأما التعريف الثاني الذي اختاره الإمام - فهو تعريف أبي الحسين البصري - وهو: تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد^(٤).
- ثم اختار عليهما - مع ترجيحهما - التعريف الذي اختاره البيضاوي وهو: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت»^(٥).

أسباب اختلاف تعاريفهم:

وقبل الخوض في شرح التعريف المختار، وبيان رجحانه على غيره نود أن نشير إلى أبرز أسباب اختلاف هذه التعريفات:

لقد اختلف الأصوليون في القياس، هل هو دليل وأمانة وعلامة على الحكم الشرعي نصه الشارع للدلالة على الحكم الشرعي كالأدلة السمعية من الكتاب والسنة، وأنه يدل على الحكم الشرعي ويكشف عنه، سواء أوقف عليه المجتهد ونظر فيه، وعرف الحكم عن طريقه أم لا.

أم هو إثبات للحكم يقوم به المجتهد؟
إلى كل من المذهبين ذهب فريق.

(١) انظر الأحكام: (١٨٣/٣) ط الرياض، وشرح المختصر: (٢٠٤/٢).

(٢) انظر منهاج الوصول بشرحي الأسنوي وابن السبكي: (٢/٣).

(٣) انظر المحصول: (٩/٢ق/٢).

(٤) المرجع نفسه ص (١٧).

(٥) المرجع نفسه.

فالآمدي وابن الحاجب وابن المهام وصاحب فواتح الرحموت ، والتفتازاني وآخرون ذهبوا إلى الأول ، ولذلك عبروا بنحو «مساواة فرع» أو ما يفيد ذلك وقد استحسن التعبير بهذا البزدوي والفيزي والأستاذ - فقد نقل عنه الشوكاني والزركشي قوله : «اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين :

أحدهما : أنه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط .

والثاني : أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه .

قال : وهذا هو الصحيح .

والجمهور الذين استحسنوا هذا وذهبوا إلى أن القياس دليل نصبه الشارع وقف عليه المجتهد أم لم يقف .

استدلوا لما ذهبوا إليه :

- ١ - بأن ذلك هو الأنسب للمعنى اللغوي للقياس وهو التوسية أو المساواة .
- ٢ - أن عمل المجتهد لبيان مماثلة حكم الفرع لحكم الأصل - ليس إلا ثمرة للمساواة التي كانت موجودة بينها - قبل وقوفه عليها واكتشافه لها - فهي الدليل الحقيقي على الحكم ، لا عمل المجتهد .
- ٣ - أن القياس مدرك من مدارك الشريعة ، كالكتاب والسنة : فيلزم أن يكون موجوداً قبل اجتهد المجتهد .

* * *

وأما القائلون بأنه فعل المجتهد - فقد اختاروا من التعاريف ما يفيد ذلك أو يشير إليه - كقولهم : «حكمتك على الفرع بمثل ما حكمت به على الأصل أو «بذل الجهد في طلب الحق» ، أو «إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه» . أو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع إلى غير ذلك .

وقد استدلوا لما ذهبوا إليه في ذلك بما يلي :

- ١ - أن تلك المساواة - في حد ذاتها - لا فائدة منها ، ولا يترتب أثر عليها إلا بعد أن

ينظر المجتهد، ويعمل فكره، ويبذل جهده لإظهارها، ثم يلحق المسكوت عنه بالنصوص عليه بوساطتها.

٢ - أن القياس - باعتباره عمل المجتهد - هو المعول عليه في استنباط الأحكام - التي لا نص فيها ولا إجماع.

٣ - أن هذا المعنى هو المناسب لتعابير المجتهدين والفقهاء في مثل قولهم: «قاس فلان كذا على كذا» أي: حمله عليه وشبهه به، وسأواه به وكل ذلك يدل على نسبة الفعل إلى المجتهد.

والتحقيق: أن «الحمل والإثبات والجعل» ونحوها لم تجعل دليلاً على حكم الفرع إلا بالنظر لكونه ناشئاً عن تلك المساواة، فهي - في الحقيقة - الدليل والأمانة، لكن لما كانت لا تعرف إلا بفعل المجتهد أطلق لفظ القياس على هذا الفعل - على سبيل المجاز المرسل، ثم صار هذا اللفظ حقيقة عرفية في فعل المجتهد، بحيث لا يفهم منه - عند الإطلاق. إلا هو - كما صرح بذلك بعض المحققين.

وبذلك يظهر: أنه كما يصح تعريف القياس بـ «المساواة» يصح تعريفه بنحو «الإثبات»، بل إن التعريف الثاني أصح وأولى من التعريف الأول وأشهر: فلا معنى لتخطئة المعرفين به^(١).

شرح التعريف المختار:

قد اتضح أن التعريف الذي اختاره جمهور المحققين من الأصوليين هو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني - وهو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لها، أو نفيه عنها، بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة، أو نفيها عنه».

وأبرز ما يمتاز به هذا التعريف عن التعاريف الأخرى:

١ - أنه لا يرد عليه ما ورد على غيره من الاعتراضات ومع أن الإمامين الرازي والآمدي قد أوردا عليه جملة من الاعتراضات إلا أنها اعتراضات كثير منها لا يرد

(١) خطأ الآمدي هؤلاء في أحكامه: (١٨٤/٣) وما بعدها.

وبعضها مما يسهل رده.

٢ - أنه لاحظ القياس بالصفتين: فلاحظ كونه عمل المجتهد - حيث قال: «حمل معلوم على معلوم».

كما لاحظ ما هو دليل المجتهد على هذا الحمل - وهو: المساواة في العلة.

وأما معنى التعريف وشرحه - على الجملة - فهو: إلحاق متصور بمتصور آخر في حكمه، لوجود جامع بينهما، وهذا الإلحاق كما يكون على سبيل الثبوت يكون على سبيل النفي.

وكذلك «الجامع» قد يكون وصفاً حقيقياً، وقد يكون حكماً شرعياً، وكل واحد منهما - قد يكون إثباتاً وقد يكون نفيًا.

أما شرحه على التفصيل - فهو:

قوله: «حمل...» جنس في التعريف - بمعنى إلحاق متصور وهو الفرع بمتصور، وهو الأصل.

وقوله: «معلوم على معلوم» أراد بالمعلوم الأول الفرع وبالمعلوم الثاني الأصل، وإنما عبر به في الموضعين ولم يعبر بـ «الشيء»: لأن القياس يجري في الموجود وفي المعدوم - سواء أكان ذلك المعدوم جائزاً ممكناً أم مستحيلًا ممتنعاً و«المعلوم» يشمل كلاً من الموجود والمعدوم بقسميه.

وأما «الشيء» فهو الثابت المتقرر في الخارج: فلا يشمل المعدوم الممتنع باتفاق الأشاعرة والمعتزلة. كما لا يشمل المعدوم الممكن عند الأشاعرة وإن كان يشمله عند المعتزلة، لأنه - عندهم - ثابت ومتقرر في الخارج - وإن كان غير متصف بصفة الوجود - فلو عبر بـ «الشيء» لكان التعريف غير جامع عند الفريقين للقياس في المعدوم الممتنع وغير جامع عند الأشاعرة للقياس في المعدوم الممكن.

مثال القياس في الممتنع: قياس المؤثر من الحوادث مع الله - تعالى - على الشريك له - سبحانه - في أنه لا يجوز اعتقاده، بجامع أن كلاً منهما يترتب عليه فساد الكون وخراب العالم.

ومثال قياس المعدوم الممكن: قياس العنقاء على الغول في جواز الوجود بجامع أنه لا يترتب عليه محال.

ويرجح التعبير بـ «المعلوم» في الموضعين، ويقدم على التعبير بـ «الفرع» و «الأصل» لأمرين.

أولهما: رفع إيهام أن هذين المعلومين لا بد أن يكونا وجوديين، ذلك الإيهام الناشئ عن أن «الأصل»: ما يبنى عليه غيره و «الفرع»: ما يبنى على غيره - مع أنها قد يكونان عدميين، كما تقدم.

وثانيهما: رفع إيهام أن هذا التعريف حينئذ يشتمل على الدور، لأنه قد يقال: إن تصور كل من «الأصل» و «الفرع» فرع عن تصور نفس القياس، لأن «الأصل» هو المقيس عليه و «الفرع» هو: المقيس، فكل منهما مشتق من «القياس» ومعرفة المشتق تتوقف على معرفة المشتق منه: فتكون معرفة «الأصل» و «الفرع» متوقفة على معرفة القياس؛ مع أن المفروض أن معرفة القياس هي المتوقفة على معرفتها: فيكون المتوقف قد حدث من جانبي التعريف، وهو حقيقة الدور.

وبذلك يتضح أن التعبير بـ «معلوم على معلوم» أصح وأولى من التعبير بـ «الأصل والفرع» لأنه لا يترتب عليه شيء مما ذكرنا.

وأما قوله: «في إثبات حكم» فـ «الإثبات» يراد منه القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه وقد يطلق لفظ «الإثبات» ويراد به الخبر باللسان لدلالته عليه.

وإن كان معناه - في الأصل - إدراك الثبوت - أي: التصديق بثبوت أمر لأمر، فهو: التصديق المتعلق بالنسبة الثبوتية.

ويصح أن يراد به: التصديق المعلق بالنسبة - مطلقاً - سواء أكانت ثبوتية إيجابية، أم كانت التقائية سلبية، - وهو: حكم الذهن بأمر على أمر أي: بثبوت أمر لأمر أو بانتفائه عنه: كالحكم بأن الوتر مندوب، والخمر حرام، وبأن الكلب لا يصح بيعه، والحائض لا تجب عليها الصلاة.

وأما لفظ «حكم» - فالحكم: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

والحكم قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً.

وقوله: «بجامع بينهما...» الجامع هو العلة، والجامع قد يكون أمراً حقيقياً. وقد يكون حكماً شرعياً، وكل واحد منها قد يكون نفياً وقد يكون إثباتاً.

وأما الاعتراضات عليه فنناقشاتها يمكن الرجوع إليها في نحو المحصول والأحكام ونحوهما^(١).

العلة ووجوه الاجتهاد فيها

العلة - في الأصل - : ما يتأثر المحل بوجوده، ولذلك سمي المرض «علة»^(٢) لأن بحلوله يتغير الحال من القوة إلى الضعف أو هي الداعي إلى فعل الشيء. أو سببه، فيقال: «هذه علة كذا» - أي سببه.

العلة - في الاصطلاح:

اختلف الأصوليون في تعريفها.

- ١ - فعرّفها الغزالي: بأنها «الوصف المؤثر في الحكم، لا بذاته، بل يجعل الشارع»^(٣).
- ٢ - وعرّفها المعتزلة بأنها «الوصف المؤثر في الحكم بذاته»، أو «الموجب».

(١) وراجع: المستصني: (٢٢٨/٢)، والمحصول: (٩/٢ق/٢) وما بعدها، والأحكام: (١٨٣/٣) وما بعدها، وشرح الأسنوي على المنهاج بحاشية الشيخ نجيت: (٢/٤) وما بعدها، والإبهاج: (٢/٣) وما بعدها، والتمهيد لأنني الخطاب مصورة عن مخطوطة الظاهرية: (١٤٩/٢)، والآيات البينات: (٢/٤) وما بعدها، والبحر المحيط: (ج٣) مخطوطة دار الكتب، وفوائد الرحموت: (٢٤٦/٢ - ٢٤٧)، والتقرير والتحجير: (١١٩/٣)، والمغني للقاضي عبد الجبار: (٢٧٨/١٧)، والمعتمد: (٦٩٧/٢). وما بعدها.

(٢) راجع شفاء الغليل للغزالي: (٢٠)، وروضة الناظر (١٤٦) ط السلفية، والتاج مادة: (عل).

(٣) وذلك في الشفاء (ص ٢٠).

٣ - وعرفها آخرون - بأنها «الوصف الباعث على الحكم»، أو «الداعي» له واختاره الآمدي وابن الحاجب والحنفية.

وكل من هذه التعريفات عليه إیرادات واعتراضات وإجابات عن تلك الاعتراضات، تكفلت بإيرادها المطولات.

٤ - وقد اختار الإمام الرازي ونحوه تعريفها - بأنها «الوصف المعروف للحكم».

وقد رجح كثيرون هذا التعريف، واختاروه ومنهم ابن السبكي - حيث نسبته إلى «أهل الحق»^(١).

شرح هذا التعريف:

قوله: «الوصف» - هو: المعنى القائم بالغير، وهو جنس في التعريف يشمل سائر الأوصاف: سواء أكانت مؤثرة أو معرفة، معتبرة عند الشارع، أو غير معتبرة، وقوله: «المعرف» قيد أول كالفصل معناه: الذي جعل علامة على الحكم من غير تأثير فيه ولا أن يكون باعثاً عليه. وقد خرج به كل وصف لا يحصل به تعريف.

وقوله: «للحكم» قيد ثان والمتبادر منه الاستغراق لأنه لم يتقدم له ذكر لحكم معهود، فيكون شاملاً للحكم الأصل والفرع معاً، ومن غير فرق بين أن تكون العلة مستنبطة أو منصوصة. وقد خرج به المعرف لغير الحكم كالمانع، فإنه معرف لنقيض الحكم، لا للحكم.

وقد زاد بعضهم عليه قيداً آخر وهو: «بحيث يضاف إليه»، وقد أراد من زاد هذا القيد إخراج العلامات الشرعية التي لا تكون علة كالأذان فهو علامة على وجوب الصلاة بدخول وقتها وليس علة للوجوب.

واعترض على التعريف بأن فيه دوراً، وقد دفع الجمهور ذلك فلا نطيل بإيراد الاعتراض ودفعه.

وجوه الاجتهاد في العلة:

مما يتعلق بالعلة وتلزم معرفته أمور ثلاثة هي:

(١) وراجع هذه التعريفات وما أورد عليها والمناقشات حولها في المحصول: (٢/٢٠٢) (٢).

١ - تنقيح المناط.

٢ - تحقيق المناط.

٣ - تخريج المناط.

وقد قال الإمام الرازي في «المحصول»: «... واعلم أن الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق والغزالي يسميه «تنقيح المناط»، وتارة باستخراج الجامع، وها هنا لا بد من بيان أن الحكم - في الأصل - معلل بكذا، ثم بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، والغزالي يسمي الأول «تخريج المناط»، والثاني «تحقيق المناط»^(١).

أما ابن السبكي فقد جعل «تنقيح المناط» مغايراً لإلغاء الفارق. إذا عرفت هذا فنقول:

«تنقيح المناط» مركب إضافي جعل علماً على طريق من الطرق المثبتة للعلية.

وأما قبل ذلك - ف«التنقيح» - لغة - التهذيب والتخليص، يقال: نقح الشاعر القصيدة إذا هذبها وخلصها مما لا يحسن بقاؤه فيها.

وأما «المناط» - فهو - في الأصل - مصدر ميمي بمعنى اسم المكان، ومعناه: الإناطة والتعليق، فمناط الحكم هو الشيء الذي علق عليه الحكم وأنيط به. أو ما أضاف الشرع الحكم إليه، ونصبه علامة عليه.

وأما معناه الاصطلاحي - فقد عرفه البيضاوي - بأنه: «بيان المستدل» إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليتعين المشترك بينهما للعلية. وبذلك يكون تنقيح المناط - عنده - مساوياً لإلغاء الفارق، لا مغايراً له كما قال ابن السبكي^(٢).

وليبيان إلغاء الفارق طرق ثلاثة منها تنقيح المناط.

وأما ابن السبكي - فقد عرف «تنقيح المناط» بقوله: «أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي». وقد ذكر شارح المحلى: أن حاصله يرجع على الاجتهاد في الحذف والتعيين^(٣).

(١) راجع المحصول: (٢/٢٩ - ٣٠)، وشفاء الغليل: (١٣٠) وما بعدها..

(٢) راجع جمع الجوامع بشرح الجلال: (٢/٣٠٨).

(٣) انظر جمع الجوامع: (٢/٣٠٨)، وشفاء الغليل: (٤١٢).

ويستخلص مما قالوه: أن «تنقيح المناط» - هو اجتهاد المجتهد في تعرف الأوصاف المختلفة لحل الحكم لتحديد ما يصلح منها مناطاً للحكم، واستبعاد ما عداه بعد أن يكون قد علم مناط الحكم على الجملة. وينقسم «تنقيح المناط» إلى أقسام ثلاثة:

١ - ما عرف المناط فيه بورود الحكم مرتباً على وقوع الواقعة، ومثاله ما روي أن أعراياً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «هلكت وأهلك، واقعت أهلي في نهار رمضان»، فقال: «أعنتي رقبة»، ففهم من قول رسول الله - ﷺ - أمران: أحدهما: وجوب الكفارة على الأعراي.

والثاني: تعليق هذا الوجوب بما صدر منه، وجعل الفعل الصادر منه موجباً، وهذا الفعل الصادر منه مقيد بقيود: فالنظر في حذف تلك القيود أو اعتبارها نظر واجب مقول به بالاتفاق.

ويتضح عمل المجتهد لتنقيح المناط في مثالنا هذا ببيان أن الجماع - في حق الأعراي - وقع على وجوه: إذ كان حراً بالغاً عاقلاً، فالحكم به في العبد والصبي والمرأة إذا جومت مأخوذ من النظر في «تنقيح المناط».

وهو بالإضافة - إلى المرأة تقييد بخصوص، إذ صادف آدمية حية أنثى منكوحة حرة؛ فالحكم به في الجماع المصادف للبيمة والميتة، والإتيان في غير المأتي من الرجال والنساء وفي المملوكة التي ليست منكوحة، وفي المنكوحة الرقيقة وفي الأجنبية المحرمة مأخوذ من فهم المناط وتنقيحه.

وهو - بالإضافة - إلى العبادة التي لاقاها وأفسدها مقيد بكونه صوماً فرضاً أداء في رمضان؛ فالحكم فيما ليس بصوم - كالحج وفي النفل وفي أداء صوم آخر وفي القضاء مأخوذ من فهم المناط وتنقيحه وهو - بالإضافة إلى الجماع - نفسه - مخصوص بكونه إبطاراً بمقصود - وهو: قضاء شهوة الفرج، فالحكم في ابتلاع الحصة، وهو ليس بمقصود وفي الأكل وليس بقضاء شهوة الفرج مأخوذ من النظر في فهم المناط وتنقيحه.

فهذه وجوه من القيود والخصوص اتفقت في الواقعة - التي فيها الحكم: بعضها محذوف لا مدخل له في الاقتضاء.

وبعضها معتبر، وبعضها مختلف فيه، والبحث في الإلغاء والإبقاء على تأثيرات معقولة من مورد الشرع.

والجهد ينظر فيها: فما عرف كونه مؤثراً أو مؤيداً لتأثير الأصل أبقاه وما علم أنه لا مدخل له في اقتضاء الحكم ألغاه.

فمن الأوصاف المذكورة يعتبر البلوغ: فلا كفارة على صبي جامع في نهار رمضان، لأن الشرع اعتبر الصبا مؤثراً في إسقاط العقوبات. وأما العبد فيلحق به من ناحية، وهو كالحر المعسر، لأنها يستويان في التكليف، وليس للرق تأثير في إفساد العبادات. وأما المرأة فلحقة في قول أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي بالرجل، وإن لم يتعرض لها رسول الله ﷺ.

وأما على قول الشافعي الآخر فتختلف عنه، لأن للأثوثة تأثيراً في إسقاط الغرامات المالية المتعلقة بالجماع: كالمهر وثمان ماء الغسل وغيره^(١).

وأما القيود في حق المحل وهي المرأة: فلا تأثير للحرمة ولا للمحل قطعاً: فالأمة والأجنبية في معنى المنكوحة الحرة، إذ لم يعرف للنكاح والمحل مدخل في إيجاب الكفارة: فالتحق ذلك بالأوصاف التي لا مدخل لها في التأثير، ولا في تأييد المؤثر. وأما جاع الميتة والبهيمة والإتيان في غير المأتي فهو في محل النظر: فالشافعي - رحمه الله - يوجب الكفارة، فإنه قضاء شهوة بالجماع بخلاف الإنزال بين الغضون والأفخاذ فإن ذلك ليس جماعاً.

وأبو حنيفة يقول: هذا يسمى جماعاً مجازاً وليس المحل محل الشهوة في الأصل إلا في حق المضطر: فلا تتعدى إليه الكفارات.

وأما قيود العبادة فهي مرعية.

وأما الجماع - نفسه - فقد ذهب مالك - رحمه الله - إلى حذف قيوده، وأوجب بابتلاع الحصة، وقال: الجنابة من حيث كان إفساداً والكل مفسد، موجب للقضاء مفوت لفضيلة الوقت.

(١) راجع شفاء الغليل (٤١٩).

وأبو حنيفة اعتبر كمال الإفطار بمقصود تتشوف النفس إليه، فإن هذه عقوبة بإزاء جنائية فتتأثر بما يؤثر في إثارة باعثه التشوف، فساعدته الشافعي والإمام أحمد عليه، وزادا فاعتبرا كونه جماعاً.

فهذه وجوه من التصرفات معقولة من مورد الشرع، إذ فهم أن الكفارة منوطة بنوع جنائية، وفهم مناسبتها وتأثيرها، فحكم التأثير في إلغاء القيود وإبقائها.

٢ - القسم الثاني - من أقسام تنقيح المناط -: ما عرف بالإضافة اللفظية بصيغة التسيب من الترتيب بقاء التعقيب وترتيب الجزاء على الشرط كما سيأتي في مسالك «الإيماء».

مثال المرتب بالفاء، قوله عليه الصلاة والسلام (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب).

ومثال المرتب بصيغة الجزاء والشرط قوله عليه الصلاة والسلام: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي».

فالولوغ - في الحديث الأول - مقيد عن الكروع وغيره، والكلب قيد عن سائر الحيوانات حتى الخنزير، والإناء قيد عن الثوب وغيره، وقوله: «فليغسله» قيد عن فعل آخر: من fark والتشمس وغيره، وقيد عن غسل غير صاحب الإناء، وقوله: «سبعا» قيد عن سائر الأعداد سواء. وقوله: «إحداهن بالتراب» قيد عن الصابون والأشنان وغيره.

فنظر المجتهدين وتصرفهم - في هذه القيود - تنقيح للمناط.

وأما الحديث الثاني - فقوله: «أعتق» قيد عن سائر التصرفات الأخرى: كالبيع والطلاق وغيرها. وقوله: «شركاً» قيد عن نصف العبد المستخلص، والبعض المعتق من العبد، وقوله: «له» قيد عن إعتاقه ملك غيره، وقوله: «في عبد» قيد عن الأمة. وهذه القيود منها المعتبر ومنها الملغى.

٣ - القسم الثالث: ما عرف مناط الحكم فيه بحدوث حكم عقيب أمر حادث يعلم على الجملة: أن الحادث موجب، ثم ينظر في تنقيح قيوده: كالحكم بلزوم الوضوء بخروج

الخارج من السيلين.

وقد اختلف العلماء فيه:

فقال أبو حنيفة - رحمه الله - مناط الحكم خروج النجاسة: فألحق به الفصد والحجامة وكل نجاسة سالت، وقال: إحالة وجوب الطهارة على النجاسة - وقد عرف تأثيرها في الطهارة في محله أولى من إحالته على المحل الذي منه ينفصل، فسائر أجزاء البدن وأعضائه له حكم واحد في الطهارة والنجاسة: فلا يعرف للمحل مدخل فيه.

وقال الشافعي - رحمه الله -: المعتبر خروج خارج من المسلك المعتاد، ولا يتبع خروج، بل يجب بخروج الدود والرياح وغيرهما، وتعلقه بالرياح يدل على أنه لا تتبع النجاسة - وأن قدر اشتغال الهواء المنفصل بالرياح - على نجاسة فيمكن تقدير ذلك في الرياح الخارج من غير المسلك المعتاد وفي الحشاء المتغير، ولا تتعلق به الطهارة بالإجماع. فكان المسلك المعتاد متبعا من حيث إن سبب وجوب الوضوء الصلاة، ولكن جعلت الأحداث التي تتكرر بالطبع على الدوام مواقيت لها: فليس في معناها الفصد والحجامة.

وفي معناها انفتاح ثقبه تحت المعدة مع انسداد المسلك المعتاد، فإنه قائم مقامه.

وقال مالك - رحمه الله -: بما ذكره الشافعي - وزاد عليه الاعتبار في الخارج: فلا ينتقض بالدم إذا خرج من السيلين، وبما يندر، لأنه لا يتكرر بالطبع.

وأنكر الشافعي - هذا - وأقام المحل مقام الخارج، فما يخرج من المحل المعتاد يلتحق بالخارج المعتاد - كيفما كان عنده.

ومما تقدم يتضح: أن التنقيح خاص بالعلل المنصوصة: فلا يجري في العلل المستنبطة^(١).

وقد سماه بعض الأصوليين القياس في معنى الأصل.

(١) راجع شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/٢٤٨).

وأما «تحقيق المناط» - فهو إقامة الدليل على أن علة الأصل - المتفق عليها بين المعترض، والمستدل - موجودة في الفرع، سواء كانت العلة - في الأصل - منصوبة أو مستنبطة^(١).

وقد قال الغزالي فيه: «لا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه». ومثل له بالاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص، وتقدير المقدرات، وتقدير الكفايات في نفقة الأقارب، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وطلب المثل في جزاء الصيد^(٢).

ثم إن كانت العلة منصوبة أو مجمعة عليها - فإن المستدل يجتهد في بيان تحققها في الفرع: كالطواف الذي نص الشارع على أنه علة طهارة الهرة، فيجتهد المجتهد في بيان تحقق علة الطواف في الفأرة ونحوها من الفروع التي يريد إلحاقها بها.

وقد تكون العلة منصوبة عليها، أو متفقا عليها بين المستدل والمعارض وتصلح أن تكون بمثابة القاعدة التي تندرج تحتها الفروع: كاندراج الجزئيات تحت القاعدة واجتهاد المجتهد - في هذه الحالة - يكون في بيان تحقق إندراج تلك الجزئية تحت الحكم الكلي أو تحقق المطلوب فيما اجتهد فيه.

ومثاله قولهم: في حمار الوحش إذا قتله المحرم بقرة، وذلك لقوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، فتكون المثلية هي الواجب شرعاً، وتعتبر بمثابة القاعدة الكلية، أما تحقق المثلية بين حمار الوحش والبقرة أو الفيل والجمل مثلاً - فذلك يعلم باجتهاد المجتهد في تحقيق المماثلة بين ما قتله المحرم والجزاء الواجب عليه.

ونحوه مقادير الكفاية في النفقات على الأقارب فالشارع أمر بالكفاية في النفقة، وكون هذه الكفاية تتحقق بمد من الطعام للفلافي أو غيره أمر يخضع لاعتبارات كثيرة فيجتهد المجتهد في بيان المقدار، الذي تتحقق به الكفاية المطلوبة ليكون مناطاً لحكم الشارع في تلك الجزئية بموجب اجتهاده^(٣).

(١) راجع شرح الأسنوي على المنهاج مع تعليقات الشيخ نجيب: (١٤٢/٤)، والمستصفي: (٢٣٢/٢)، وإرشاد الفحول: (١٩٥).

(٢) المستصفي: (٢٣٠/٢).

(٣) راجع الروضة: (٢٧٧/٢) بتحقيق السعيد.

وقد قال الغزالي - بعد أن بين ذلك : ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة ، وليس ذلك من القياس في شيء ، بل الواجب استقبال جهة القبلة وهو معلوم بالنص ، أما أن هذه جهة القبلة ، فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين ، وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني ، لكن الحكم بالصدق واجب وهو معلوم بالنص ، وقول العدل صدق معلوم بالظن وأمارات العدالة ، والعدالة لا تعلم إلا بالظن .

ثم قال - رحمه الله - : فلنعبر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم ، لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه ، لكن تعذرت معرفته باليقين فاستدل عليه بأمارات ظنية .

ثم قال : وهذا لا خلاف فيه بين الأمة ، وهو نوع اجتهاد ، والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياساً ، وكيف يكون مختلفاً فيه وهو ضرورة كل شريعة ؟ ! لأن التنصيص على عدالة الأشخاص ، وقدر كفاية كل شخص محال : فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم^(١) .

وقد تبعه الموفق ابن قدامة فيما قال .

وأما صاحب جمع الجوامع - فقد عرفه : بأنه إثبات العلة في آحاد صورها : كتحقيق أن النباش سارق بأنه وجد منه أخذ المال خفية - وهي السرقة : فيقطع خلافاً للحنفية^(٢) .

وبنحوه عرفه الأسنوي في شرح المنهاج^(٣) .

وعلى كل حال فهو عمل من أعمال المجتهد : فالمجتهد ينظر - أولاً - في تعرف علة الحكم الذي لم يعلل وغيرها من بين أوصاف المحل ، ويثبتها بمسلك من مسالك التعليل ، وهذا من «تخريج المناط» .

ثم يقوم بتحقيق العلة في الفرع وإقامة الدليل على وجودها فيه ، وذلك «تحقيق المناط» .

(١) انظر المستصق : (٢/٢٣١) .

(٢) انظره بهامش الآيات البيئات : (٤/١١٤) .

(٣) راجع شرح الأسنوي مع تعليقات نجيب : (٤/١٤٣) .

ثم يلغى الخصوصية التي في المناط، وذلك من «تنقيح المناط».
ثم يلغى الفارق المضرب بالتعليل - وهو ما سموه بإلغاء الفارق. واعتبره بعضهم نفس
«تنقيح المناط»^(١)، وفرق بعضهم بينهما^(٢).

فهذه الأمور كلها من تخريج المناط، وتحقيقه وتنقيحه وإلغاء الفارق كلها أفعال
المجتهد، والدليل الحقيقي على وجود العلة - في الأصل وعلى تعديتها إلى الفرع - هو
المسلوك.

أما اعتبار الوصف وتأثيره - فإن كان بنص أو إجماع - فهذا لا خلاف فيه، وإن كان
بغيره ففي بعضه خلاف موضع تفصيله في كتاب «مسالك التعليل» من كتب الأصول.
وأما «تخريج المناط» فهو «استخراج علة معينة للحكم ببعض مسالك التعليل»^(٣).

وذلك كاستخراج علة تحريم الربا من بين الأوصاف الصالحة لأن تكون علة لذلك،
وبيان ما إذا كانت الطعم أو القوت أو الكيل أو الوزن أو الادخار، فهذه العلة لم
يتعرض لها الدليل، ولكن المجتهدين - هم الذين يستنبطونها بالرأي والنظر فيقولون -
مثلاً: حرم الله - تعالى - الربا في البر لكونه مطعوماً فنلحق به الأرز.

ولاستخراج العلة واستنباطها طرق محددة لدى الأصوليين: كالإيماء وإشارة النص
والسير وغيرها مما هو معروف^(٤).

وظاهر أن «تخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة.

حجية القياس أو التعبد به

بعض الأصوليين عبر: «بحجية القياس» نحو الفخر الرازي والشيрази والزرکشي
وابن السبكي والأسنوي والشوكاني^(٥).

(١) كالأسنوي في الموضع السابق.

(٢) كابن السبكي في الموضع المتقدم.

(٣) راجع شرح الأسنوية: (١٤٢/٤).

(٤) راجع: المستصفي (٢٣٣/٢)، والروضة (٢٧٨/٢)، وشرح الأسنوية (١٤٢/٤) وشرح المختصر:

(٢٣٨/٢)، والإرشاد (١٨٨).

(٥) انظر المحصول: (٣١/٢)، واللمع (٥٤)، والبحر المحيط (٦٦/٣ - ب) من مخطوطة الأزهر، والآيات

البيانات وبهامشها جمع الجوامع وشرحه (٤/٤) والإباج (٤/٣ - ٥)، ومعه الأسنوي، والإرشاد

(١٧٤).

وعبر آخرون بلفظ «التعبد» به نحو الغزالي، وابن قدامة وابن الحاجب والآمدي^(١).
والحجة - هي الدليل والبرهان، والمراد بكون القياس حجة: أنه دليل من أدلة الأحكام الشرعية، نصبه الشارع للتعريف ببعض الأحكام.

وأما التعبد - فهو أن يوجب الشارع العمل بموجبه - بقطع النظر عن أن يكون ممتنعاً عقلاً أو جائزاً أو واجباً.

وإيجاب الشارع العمل به إما أن يكون إيجاباً لنفس القياس، فيكون بمثابة قول الشارع: «إذا وجدتم مساواة بين أصل وفرع في علة حكمه فأثبتوا نفس حكم الأصل للفرع».

وإما أن يكون إيجاباً للعمل بمقتضى القياس، وذلك كإيجاب العمل بمقتضى نصوص الكتاب والسنة.

وظاهر أن القياس - بحد ذاته - ليس عبادة: كالصلاة والصيام: فالتعبد به إنما يتم بطريق العمل بمقتضاه، وذلك أمر لا يتحقق إلا بعد القيام بإلحاق الفرع بالأصل، واعتبار أن هذا الإلحاق - بشروطه - حجة، فكونه حجة يقتضي وجوب التعبدية: فالتعبد به ما هو إلا ثمرة لحجته، والتلازم بين الأمرين واضح.

وقد قال الإمام الرازي: «المراد من قولنا: القياس حجة أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يفتي به غيره^(٢)».

تحرير محل النزاع:

يتوقف القياس على أمرين:

الأول: ثبوت كون الأصل معللاً بعلّة معينة بطريق من طرق إثبات العلة في الأصل.

(١) فانظر المستصفى (٢/٢٣٤)، والروضة: (٢/٢٧٩)، ت السعيد، وشرح المختصر: (٢/٢٤٨)، وأحكام الآمدي: (٤/٥) والمجد ابن تيمية في السودة: (٣٦٩).

(٢) راجع المحصول: (١/١ق/٩٢).

الثاني: إقامة الدليل على وجود تلك العلة في الفرع.

وهذان الأمران قد يثبتان بطرق تفيد القطع، وقد يثبتان بطرق ظنية.
وقد يثبت الأمر الأول بدليل قطعي، والثاني بدليل ظني. وقد يحدث العكس.
فالأول نحو إلحاق جميع أوجه التأنيب والعنف مع الوالدين بالتأفيف، وخاصة الضرب.

فالتأفيف أصل، والضرب وأوجه التعنيف الأخرى فرع، والحكم التحريم، والعلة الجامعة الأذى الثابت كونها علة للنهي في الأصل بطريق الإجماع المستند إلى النص، ووجودها في الفرع معلوم بطريق الأول حيث إن الأذى بالضرب وأوجه التعنيف أشد من الأذى بالتأفيف، وما دام المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به فإن هذا النوع من القياس يعتبر مقطوعاً به، وكذلك إذا كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في المعنى الذي شرع الحكم لأجله، وهذا النوع من القياس ليس بموضع نزاع فإن المنكرين لحجية القياس لا ينازعون في تحريم الضرب والأذى لدلالة النص عليه وإن خالفوا في تسمية ذلك. وهذا النوع يسميه جمهور الأصوليين بالقياس في معنى الأصل، وبالقياس الجلي.

وأما جمهور الحنابلة فإنهم يرون أن هذا من قبيل دلالة اللفظ، فهو مستفاد منه من غير حاجة إلى القياس ويعتبرون منه سراية العتق بالأمة إلحاقاً لها بالعبد الذي دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: (من أعتق شركاً له في عبد..) الحديث، وكذلك البول في إناء ثم صبه في الماء الدائم المنهي عن البول فيه بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم..) الحديث، وكذلك قياس أنواع الأذى من الضرب ونحوه على التأفيف ويسمونه «فحوى الخطاب» و«التنبية».

وأما الثاني - وهو ما كان فيه الأمران المذكوران ظنيين فهو كقياس الرز على البر والزبيب على التمر - مثلاً في تحريم التفاضل بجامع الطعم في كل منها أو غير الطعم مما ذكروه فإنه كما يحتمل أن يكون الطعم - هو العلة، يحتمل أن يكون غيره من الكيل والقوت والادخار، ولذلك كانا ظنيين في الأصل والفرع، وهذا النوع من القياس يتمثل بمعظم أقيسة الفقهاء.

أما النوع الثالث - وهو ما كان الأمر الأول فيه قطعياً والثاني ظنياً - فهو كقياس قضاء القاضي في حالة الجوع والعطش على قضائه - وهو غضبان، ليثبت للأول ما يثبت للثاني من عدم تمكنه من القضاء.

وقد أجمع العلماء على أن علة منع القاضي من القضاء - حالة الغضب - هو ذلك التشويش الذي يحصل نتيجة له، ومستند هذا الإجماع الحديث الصحيح (لا يقضي القاضي وهو غضبان).

وأما النوع الرابع - وهو ما كان الأمر الأول فيه ظنياً، والثاني قطعياً - فهو كقياس الكمثرى - مثلاً على الشعور في حرمة التفاضل بعلة الطعم.

مذاهب العلماء فيه

اختلف العلماء في القياس الشرعي وحكم العقل في التعبد به على مذاهب:

- ١ - فذهب الجمهور - من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وجل الفقهاء وأكثر المتكلمين: إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلاً.
- ٢ - وذهب أبو الحسين البصري - من المعتزلة - والقفال الشاشي - من الشافعية - إلى أن التعبد به واجب عقلاً.
- ٣ - وذهب الشيعة الإمامية والنظام وبعض الخوارج، وبعض معتزلة بغداد إلى أن العقل يحيل التعبد به.
- ٤ - ونقل الشيرازي عن أبي بكر الدقاق القول بوجوب العمل به شرعاً وعقلاً^(١).

ومن حيث الوقوع

انقسم الفريق الأول - القائلون بجواز التعبد به - إلى فريقين من حيث الوقوع:

- ٥ - فريق قالوا بوقوعه.
- ٦ - وفريق قالوا: لم يقع، ولم يوجد - في السمع - ما يدل على التعبد به. أما الفريق الأول - القائلون بالوقوع - فقد اتفقوا على أن السمع قد دل عليه، واختلفوا في أمور ثلاثة.
- ٧ - أولها: هل يدل العقل عليه؟ - أيضاً - وقد تقدم في هذا مذهبان: مذهب الجمهور القائلين بالجواز العقلي. ومذهب البصري والشاشي القائلين بوجوب ذلك عقلاً.
- ٨ - وثانيها في صفة دلالة الأدلة السمعية عليه.
- ٩ - فذهب الجاهير - من القائلين به - إلى أن دلالة الأدلة السمعية عليه قطعية.
- ١٠ - وزعم أبو الحسين البصري: أن دلالة الدلائل السمعية. عليه ظنية. ومن حيث العمل به انقسموا إلى فريقين:
- ١١ - فجاهير العلماء ذهبوا إلى العمل بسائر الأقيسة.
- ١٢ - وذهب الفاشاني والنهرواني إلى العمل بالقياس في صورتين:
إحدهما: إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه.
والثانية: ما إذا كان قياساً في معنى الأصل: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.
- وانقسم الفريق الثالث القائلون بامتناع التعبد به عقلاً - إلى فريقين:
- ١٣ - أحدهما: النظام، حيث خصص ذلك المنع بشرعنا، قال: لأن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس.

١٤ - والثاني : بقية القائلين بامتناع التعبد به عقلاً ، وقد قالوا : بامتناع ذلك في جميع الشرائع ثم انقسموا إلى فرق ثلاث - من حيث دلالة :

١٥ - الأولى : قالت بامتناع أن يكون القياس طريقاً إلى العلم أو الظن .

١٦ - الثانية : قالت بأنه يفيد الظن ، ولكن لا تجوز متابعتها لتردده بين الخطأ والصواب .

١٧ - والثالثة : قالت بإفادته الظن - وجواز متابعة الظن ، ولكن حيث يتعذر الحصول على نص فقط ، كما في قيم المتلفات وأروش الجنایات والفتوى والشهادات ، لأنه لا نهاية لتلك الصور : فكان التنصيص على حكم كل صورة منها متعذراً .
أما في غيرها - فإنه يمكن التنصيص عليها : فكان الاكتفاء بالقياس اقتصاراً على أدنى البابين مع القدرة على أعلاهما . وهو غير جائز .

أما الأدلة ومناقشتها فلا نود الإطالة بالتعرض إليها فهي طويلة ^(١) . ويمكن الرجوع إليها في مواضعها من الكتب الأصولية التي ذكرناها .

فالذي يهمننا الآن - هو معرفة حقيقة موقف الحنابلة من حجية القياس .

قال المجد ابن تيمية : «اتباع القياس وجب بالشرع عند القائلين به ، وهل يجب بالعقل؟» قال أبو الخطاب : «ثبت بالعقل أيضاً وبالنقل» وفي موضع آخر قال : «القياس الشرعي كالقول في القياس العقلي ، وحصول الاعتقاد به لا يتوقف على ما يدل من جهة الشرع على صحة القياس وأما وجوب النظر فيه ، أو الاعتقاد به فبالشرع» .

ثم نقل عن القاضي أبي يعلى ما قاله في كتاب «القولين» : القياس الشرعي قد نص أحمد في مواضع على أنه حجة تعلق الأحكام عليه ، فقال في رواية محمد بن الحكم : «لا يستغني أحد عن القياس ، وعلى الإمام والحاكم - يرد عليه الأمر - أن يجمع له الناس ويقيس» وكذلك نقل الحسين بن حسان : «القياس هو : أن يقيس على أصل إذا كان مثله في كل أحواله» . وكذلك نقل أحمد بن القاسم : «لا يجوز بيع الحديد

(١) راجعها في نحو المحصول للفخر الرازي : (٢/٣١ - ١٦٣) .

والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة»^(١).

كما نقل أبو الخطاب في التمهيد أقوال الإمام أحمد هذه، وأضاف أن الإمام قد ذكر القياس في كثير من مسائله^(٢).

وهذه النقول وكثير غيرها نجدها في كتب أصولي الحنابلة تؤكد احتجاج الإمام أحمد - رحمه الله - بالقياس شأنه في ذلك شأن جمهور أهل السنة فمن أين جاءت شبهة عدم الاحتجاج بالقياس التي نسبها البعض إلى الإمام أحمد؟

لقد نقل أئمة الحنابلة عن الإمام أحمد قوله: «يُحْتَجَبُ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْفَقْهِ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ الْمُجْمَلِ وَالْقِيَاسِ»^(٣)، وذلك في رواية الميموني كما نقل أبو الحارث عنه - وقد ذكر أهل الرأي وردهم للحديث، فقال: «ما تصنع بالرأي والقياس وفي الأثر ما يغنيك عنه»^(٤) هاتان العبارتان هما أصل شبهة أن الإمام أحمد لا يحتج بالقياس.

ونحن نرى أن هذين القولين لا يثيران خيلاً فضلاً عن شبهة أو ظن بأن الإمام أحمد لا يحتج بالقياس، وذلك لأن عبارته الأولى ظاهرة بأنها لا تعدو أن تكون نصيحة أو توجيهاً منه رحمه الله لمن يتصدى للكلام في الفقه وإفتاء الناس أن يتجنب الكلام المجمل والكلام الذي يمكن القياس عليه عند المستفتى العامي لئلا يندفع العامة في هذا السبيل فيخرجون من القياس إلى الحكم بالتشهي لأدنى مشابهة.

وأما الثاني فظاهر في أنه في القياس الذي يكون في مسائل فيها سنة وأثر تغني عنه.

قال أبو الخطاب: «... وقد تأوله شيخنا على أن المراد به استعمال القياس في معارضة السنة والظاهر خلافه»^(٥).

وقال المجد «... وهذا لا يدل على أنه ليس بحجة، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو منصوصة»^(٦).

(١) راجع المسودة: (٣٦٩، ٣٧١ - ٣٧٢).

(٢) انظر التمهيد: (١٥٠/٢ - آ) مخطوطة الظاهرية.

(٣) انظر المسودة: (٣٧٢)، والتمهيد: (١٥٠/٢ - آ).

(٤) المسودة: الموضع السابق.

(٥) انظر التمهيد: الموضع السابق.

(٦) المسودة: (٣٧٣).

ومن المعلوم أنه لا يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص : فالحكم به قبل طلبه من النصوص لا يجوز بلا تردد. والحالة الثانية: الحكم به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها، فالذي يفهم من طريقة الحنفية جواز هذا القياس وصحته. وعند الإمامين أحمد والشافعي وفقهاء الحديث أنه لا يجوز.

والحالة الثالثة: إذا يئس المجتهد من الظفر بنص بحيث يغلب على ظنه عدمه: فهنا يجوز اللجوء إلى القياس بلا تردد.

فالقياس عند أحمد بمقتضى التيمم، لا يجوز إلا إذا غلب على الظن عدم الماء، وهو معنى قول الإمام أحمد: «ما تصنع بالقياس وفي الأثر ما يغنيك عنه»^(١).

فالقياس - عند الحنابلة - مأمور به بمعنى أن الله - تعالى - بعثنا عليه بالأدلة، وبمعنى أنه مأمور به بصيغة «افعل» وهو دين أيضاً، على ما قاله المجدد بن تيمية^(٢).

فأنت ترى أن الحنابلة من القائلين بالقياس والمحتجين به، وهو - عندهم - حجة كما هو كذلك عند سائر أهل السنة.

التنصيص على العلة

التنصيص على العلة - هو: أن يذكر الشارع الوصف الصالح للتعليل بعبارة تدل على التعليل - سواء كانت تلك العبارة من قبيل النص - كأن يقول الشارع: «حرمت الخمر لعلة الإسكار».

أو من قبيل الظاهر - كأن يقول: «حرمت الخمر لكونها مسكرة».

وقد اختلف الأصوليون في التنصيص على العلة هل يكون أمراً بالقياس فيجب على المجتهد أن يعدى الحكم إلى المحل الذي يجد فيه العلة، أو لا يكون أمراً بالقياس؛ فلا يكلف المجتهد بتعدية الحكم إلى غير المحل - الذي نص فيه على العلة - إلا إذا ورد أمر يفيد التعبد بالقياس؟

(١) راجع المسودة: (٣٧٠) بتصرف.

(٢) المرجع نفسه.

تحرير موضع النزاع:

ذهب بعض الأصوليين إلى أن موضع النزاع فيما إذا نص على العلة بقطع النظر عن أدلة التعبد بالقياس، فإذا ضمت أدلة التعبد بالقياس إلى التنصيص على العلة: كان ذلك أمراً بالقياس اتفاقاً .. ومن هؤلاء الغزالي والآمدي وآخرون.

وذهب فريق إلى أن موضع النزاع هو التنصيص على العلة وحده أي: من غير أن ينضم إليه واحد من أمور ثلاثة:

- أ - دليل يدل على التعبد بالقياس.
- ب - كون الوصف مناسباً للحكم.
- ج - كون الكثير الغالب في العلل تعديتها.

لموضع النزاع - عند الفريق الأول - صور ثلاث:

- أ - التنصيص على العلة دون أن ينضم إليه شيء أصلاً.
 - ب - التنصيص على العلة مع انضمام مناسبة الوصف إليه.
 - ج - التنصيص على العلة مع انضمام كون الغالب في العلل تعديتها.
- ويقتصر محل الوفاق على صورة واحدة، هي التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل يدل على التعبد بالقياس.

وعلى مذهب الفريق الثاني تكون صور الوفاق ثلاثة هي:

- أ - التنصيص على العلة إذا انضم إليه دليل التعبد.
- ب - التنصيص على العلة إذا انضم إليه كون الوصف مناسباً.
- ج - التنصيص على العلة إذا انضم إليه كون الكثير الغالب في العلل تعديتها.

النقل عن النظام:

نقل ابن قدامة وبعض الأصوليين عن النظام: أن التنصيص على العلة يكون أمراً بالقياس - عنده -، ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقاً، بل عند عدم النص على العلة، ونقل عنه في مباحث «حجية القياس» القول بأنه

يجهل التعبد بالقياس - في شريعتنا - مطلقاً.

وقد أجاب بعض الأصوليين عن هذا التعارض: بأن النظام لا يحيل القياس منصوص العلة: فيكون النقل عنه - في هذه المسألة - صحيحاً، غير صحيح على إطلاقه في المسألة الأولى، بل يجب تقييده بغير منصوص العلة.

وقال الغزالي: إن النقل الأول هو الصحيح عن النظام، لأنه يرى أن التنصيص على العلة مقتض لثبوت الحكم في جميع الصور بالنص لعموم اللفظ، وليس مقتضياً لثبوته في البعض بالنص وفي البعض الآخر بالقياس.

المذاهب في المسألة ثلاثة:

- ١ - التنصيص على العلة أمر بالقياس مطلقاً في جانب الفعل أو الترك، وهو مذهب النظام وأبي الحسين البصري وبعض الفقهاء كالرازي والكرخي ونقل عن الإمام أحمد.
- ٢ - ليس أمراً بالقياس - وهو مذهب الجمهور منهم الرازي والآمدي والبيضاوي.
- ٣ - أمر به في جانب الترك، لا في جانب الفعل وهو مذهب أبي عبدالله البصري.

حقيقة موقف الحنابلة في هذا الموضوع

يفيد كلام أبي الخطاب في التمهيد: بأن النص على العلة يعتبر من قبيل دلالة النص، لا من قبيل القياس فقد ذكر أنه لو قال الشارع: «لا تأكلوا العسل لأنه حلو حرم علينا كل حلو»^(١).

وأما القاضي أبو يعلى - فقد قال: «... جميع ما يحكم به من جهة القياس على أصل منصوص عليه - فهو مراد بالنص الذي أوجب الحكم في الأصل»^(٢).

وقال المجد ابن تيمية: «إذا علل الشارع في صورة بعلة توجد في غيرها، فالحكم ثابت في الكل بجهة النص، لا بالقياس، وهو قول الشافعي. وقد ذكر القاضي في المجرد

(١) انظر التمهيد: (١٥٧/١٥٥) مصورة عن مخطوطة الظاهرية.

(٢) انظر العدة لأبي يعلى: (٢١٠) على ما في أصول مذهب الإمام أحمد: (٥٨٧).

احتمالين. ولفظ أبي الخطاب: النص على علة الحكم يكفي في التعبد بالقياس. ثم قال: وبهذا قال أكثر الجماعة وأكثر منكري القياس، فمن منكره النظام والفاشاني والنهرواني. وأما ابن عقيل - فقال: «... هو عندنا ليس بقياس». وذكرها في موضع آخر من كتابه «العدة» واعتبرها نوعاً من الاستدلال وقال: «... الاستدلال ليس بقياس عندنا، وهو مذهب جماعة من الفقهاء. وقال قوم من الفقهاء وأهل الجدل: هو قياس، ومثل ذلك بما توجد فيه العلة المنصوصة»^(١).

قياس الشبه وموقف الحنابلة منه

قياس الشبه مما كثرت الأقوال وتضاربت في بيان حقيقته وتحديد مفهومه^(٢). وأقرب ما قيل في بيان حقيقته: أنه مشاركة فرع لأصلين في أوصافهما فيلحق بأكثرهما شهاً به: كالعبد إذا قتل خطأ، فإنه يشارك الحر في كونه ناطقاً قابلاً للصناعات مكلفاً بالأحكام.

ويشارك البهيمة في كونه مما يباع ويورث: فيقاس على الحر لأن شبهه به أكثر من شبهه بالبهيمة، لأنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسية وفي أكثر الأحكام التكليفية ولذلك فإن الأئمة أحمد والشافعي وأبا يوسف ذهبوا إلى أن في قتله خطأ الدية كالحر. وذهب الإمام أبو حنيفة ومالك إلى أن فيه القيمة كالدابة، لأنها اعتبرا شبهه بها أكثر^(٣).

وبعض الأصوليين لم يعتد بهذا النوع من القياس أصلاً، وذلك لأنه إما أن يكون الوصف المسمى «بالشبه» مناسباً فيكون معتبراً بالاتفاق. أو يكون غير مناسب، وهو مردود بالاتفاق.

(١) انظر المسودة باختصار: (٣٩٠ - ٣٩١).

(٢) راجع أقوالهم فيه، في المحصول: (٢/٢٧٧) وما بعدها، والمعتمد: (٢/٨٤٢)، ونهاية السؤل وبحاشيته الإبهاج: (٤٦/٣ - ٤٩)، وشفاء الغليل: (٣٠٣)، والمستصفي: (٢/٣١٠)، والمتحول: (٣٧٨)، واللمع: (٥٦)، وجمع الجوامع بشرح الجلال: (٢/٢٨٦)، والسلم بشرحه فواتح الرحموت: (٢/٣٠١)، وتيسير التحرير: (٤/٥٣)، والمسودة: (٣٧٤)، والروضة: (٣١٢).

(٣) راجع الإشراف: (٢/١٨٠ - ١٨١)، ورحمة الأمة: (٢٦٠).

كما أن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة - رضوان الله عليهم ولم يثبت أنهم تمسكوا بالشبه^(١).

أما الأئمة - فإن الإمام الشافعي - رحمه الله - قد اعتد بهذا النوع من القياس، فقال: «والقياس قياسان: أحدهما أن يكون في مثل معنى الأصل، فذلك لا يحل لأحد خلافه، ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره، فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره.

قال الشافعي: وموضع الصواب فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن ينظر، فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه: إن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين»^(٢).

وفي الرسالة قال: «... والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاهها به وأكثرها شهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا»^(٣).

وقد اختلفت الرواية عن الإمام أحمد - رحمه الله - في قياس الشبه فروى أنه صحيح ويحتج به، والثانية: أنه غير صحيح ولا يحتج به^(٤).

والقاضي أبو يعلى اعتبر هذا القياس من قبيل القياس الخفي، ولذلك فإنه بعد أن تكلم عن القياس الواضح، شرع في الكلام عن القياس الخفي، فقال: «... إنه قياس غلبة الشبه»^(٥) ومثل له بأن يتجاذب الحادثة أصلان لكل واحد منهما أوصاف خمسة والحادث لا يجمع الخمسة، بل بعضها، فيلحق بأكثرها شهاً، وبسط القول في ذلك. قال المجد بن تيمية: وفي مثل ذلك نص الشافعي، ثم نقل أقوال المخالفين فيه كأبي إسحاق المروزي والحنفية والقاضي والباقلاني.

(١) هذا مذهب القاضي الباقلاني فراجع المحصول: (٢/٢٨٠ - ٢٨١).

(٢) انظر الأم - باب اجتهاد الحاكم -: (٩٤/٧) ط الفنية.

(٣) الرسالة: (٤٧٩) الفقرة (١٣٣٤).

(٤) راجع الروضة: (٣١٤).

(٥) العدة: (٢٠٣ - ٢٠٤) مخطوطة.

ثم نقل المجد قول القاضي أبي يعلى: «...المرتد بين الأصلين يجب إلحاقه بأحد الأصلين، وهو أشبههما به، وأقربهما إليه.

ثم قال المجد من قال: «...قياس غلبة الشبه كما فسره القاضي حجة» فلا كلام، لكن يرد عليه التسوية بين الشئيين في الحكم مع العلم بافتراقهما في بعض الصفات المؤثرة، وإنما فعلوه لضرورة إلحاق الفرع بأحد الأصلين، فألحقوه بالأشبه، كما تفعل القافة بالولد.

ومن قال: ليس بحجة فقد يحكم فيه بحكم ثالث مأخوذ من الأصلين، وهو طريقة الشبهتين، فيعطيه بعض حكم هذا وبعض حكم هذا، كما فعله أحمد في ملك العبد، وكذلك مالك. وهذا كثير في مذهب مالك وأحمد - مثل تعلق الزكاة بالعين أو بالذمة، والوقف هل هو ملك لله تعالى أو للموقوف عليه، ونحو ذلك. وطريقة الشبهين ينكرها كثير من أصحاب الشافعي وأحمد.

ثم قال: والأشبه: أنه إن أمكن استعمال الشبهين، وإلا ألحق بأشبههما به^(١).

فيمكن القول - إذن - : بأن الحنابلة يأخذون بالقياس بأنواعه كالجمهور، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ولكنهم في قياس الشبه - الذي هو نوع من أنواع القياس - لهم عن الإمام أحمد روايتان:

الأولى: أنه حجة ويعمل به. وهي التي انتصر لها القاضي أبو يعلى ورجحها، ومال إليها المجد ابن تيمية، وسماها «طريقة الشبهين».

الثانية: أنه ليس بحجة، وليس من القياس، لأنه ليس فيه أصل، لأنه متردد بين أصليين فلا تتحقق فيه التسوية بين الفرع والأصل.

طه جابر فياض العلواني

(١) وراجع المسودة: (٣٧٤ - ٣٧٦)